

CAURIENSIA, Vol. XI (2016) 591-626, ISSN: 1886-4945

DE LO SAGRADO A LO POLÍTICO: EL INEXPLORADO DEBATE GAUCHET-GIRARD

DOMINGO GONZÁLEZ HERNÁNDEZ
Universidad San Pablo CEU, Madrid

RESUMEN

Indudablemente, puede localizarse en la obra de Girard el embrión de una antropología y de una teoría política. Sus desarrollos concretos, en cambio, brillan por su ausencia. Hay en Girard mucho más de lo que sus afirmaciones políticas, encerradas en la lógica de su vocabulario, podrían dejar entrever. Así pues, la antropología mimética, antes incluso de desembocar en su teoría social, contiene importantes insinuaciones que afectan al espacio político. Es preciso explicitar dichas insinuaciones y traducirlas en el nivel correspondiente. En este trabajo, sobresale el diálogo fallido entre René Girard y Marcel Gauchet, rescatado gracias a la inestimable reflexión contenida en la obra monumental, y recientemente publicada, *Le symbolique et le Sacré* del sociólogo francés de las religiones Camille Tarot. Gracias a este encuentro girardo-gauchetiano emergerá la idea de la función farmacológica del poder, puente de singular importancia para restablecer las comunicaciones entre lo sagrado y lo político. Además, todas estas reflexiones no pueden dejar de plantearse la revolución producida en el ámbito de la política de una modernidad fecundada por el *logos* evangélico.

Palabras clave: René Girard, Marcel Gauchet, político, sagrado, poder.

ABSTRACT

Undoubtedly, the embryo of an anthropology and a political theory can be found in Girard's works. However, their exact developments are conspicuously absent. In Girard's thought is far deeper than the mere enumeration of his political ideas restricted as they are by the inner logic of his vocabulary. In fact, Mimetic anthropology, even before constituted in a social theory, is full of important nuances concerning the public square. It is necessary to point to this nuances and to make them intelligible. In this work, it is worth noting the failed dialogue between René Girard and Marcel Gauchet, rescued thanks to the invaluable reflection offered in the monumental and recently published work, *Le symbolique et le Sacré*, by the French sociologist of religion Camille Tarot. As a result of this meeting between Girardism-Gauchetism, the idea of the sacred function of power will emerge, a bridge of utmost importance to re-establish communications between the sacred and the political. In addition, all these reflections cannot refrain from considering the revolution produced in the political area of a modernity nourished by the evangelical *logos*.

Keywords: René Girard, Marcel Gauchet, politics, sacred, power.

I. PLANTEAMIENTO

Con la intención de profundizar en las problemáticas relaciones entre el universo sagrado arcaico y la “novedad” del surgimiento del espacio político, se plantea en este trabajo la comparación y contraste entre la aproximación girardiana al surgimiento de lo político de las raíces de lo sagrado y el análisis teórico de esta misma problemática en la obra de Marcel Gauchet, uno de los pensadores franceses de mayor influencia en los últimos cincuenta años, contemporáneo de René Girard y estudioso de temáticas muy cercanas a la suya. El pensamiento de Marcel Gauchet, a través de su genealogía de las instituciones y estructuras políticas, se propone aislar y redefinir la esencia de eso que define a lo moderno. Mediante esta redefinición, su pensamiento adquiere simultáneamente dimensión de filosofía política. Con *El desencantamiento del mundo* (1985), Gauchet se proponía estudiar, en una perspectiva toquevilliana, la ascendencia histórica de la condición democrática moderna. Para acometer tal empresa, este historiador y sociólogo de las formas políticas se centró especialmente en el concepto de “salida de la religión” que, en su obra, se atribuye fundamentalmente al impacto histórico del cristianismo. Dicha salida de la religión impulsada por el cristianismo coincide también con la apropiación por parte del hombre de las funciones religiosas arcaicas. Además de por la asunción de la condición histórica del hombre, la “apropiación religiosa” se manifiesta

especialmente mediante la “innovación” de la política consistente en asumir el pleno poder sobre su propio devenir. De este modo, la reincorporación de la “exterioridad religiosa” en la condición política autónoma de lo humano se presenta como paradigma hermenéutico de las siempre problemáticas relaciones entre el espacio religioso y la novedad política surgida de él, con un alcance que va más allá de la fase primitiva de la humanidad, desplegando también sus efectos en la modernidad democrática e igualitaria.

II. EL LUGAR DE LO POLÍTICO EN RENÉ GIRARD

En el caso de Girard, no hay en su obra ninguna voluntad directa por establecer las bases y el fundamento de la dimensión política del hombre ni las características que podría reunir dicha dimensión autónomamente considerada. No sorprenderá a estas alturas ni constituirá ninguna revelación afirmar que el de Girard no es, en ninguno de sus sentidos, un pensamiento político. Ahora bien, todo esto no quiere decir que lo político no encuentre en el pensamiento de Girard una hipótesis explicativa sobre su espacio, su lugar y su origen. Si la teoría mimética aspira a dar cuenta nada menos que del “origen de la cultura”, no resultará difícil comprender que lo político obedece a la misma génesis fundante que la que opera para el resto de las instituciones y formas culturales, en atención al apotegma girardiano: “La humanidad es hija de lo religioso”. Si todo lo humano y cultural es deudor de lo religioso, lo político no puede ser una excepción. El surgimiento del poder político será entonces un tipo muy concreto de accidente sobrevenido en la evolución ritual.

De la misma manera que existe una lógica de la imitación envidiosa, existe también una lógica de la imitación religiosa. [...] Esta lógica es la que promueve las más diversas instituciones desde un solo punto de partida. Una dinámica de la imitación ritual preserva ciertos elementos originarios, pero necesariamente modifica algunos y pierde otros. Mientras que la lógica del deseo mimético destruye las diferencias que busca, la de la imitación religiosa suscita diferencias que no desea. Sólo aspira a la fiel reproducción del modelo. Se diría que la tensión ritual no puede recaer en un aspecto cualquiera del modelo original sin rechazar todos los demás, que perecen y acaban por desaparecer. Por un proceso no consciente de mutilación y metamorfosis la imitación ritual acaba convirtiéndose en creadora y desemboca en la extrema variedad de las instituciones religiosas y no religiosas (Girard 1989, 117-118).

La evolución ritual es una consecuencia de los defectos de la imitación religiosa del acontecimiento fundador. Ninguna imitación puede reproducir íntegra y detalladamente todos los elementos contenidos en el modelo original. La institución sacrificial acentuará, en su rememoración emulativa, ciertos momentos del acontecimiento fundador en detrimento de otros. Estas inclinaciones involuntarias están en el origen de las distintas tendencias de la evolución ritual, que marcarán el signo del nacimiento y desarrollo de distintas instituciones culturales y sociales:

El sacrificio, es el foco central absoluto; es por tanto imposible reproducirlo tal cual y los rituales concretos van a poner siempre el acento en un momento sincrónico cualquiera en detrimento de los demás, con consecuencias que se pueden fácilmente prever y que se verifica sin dificultad que corresponden a instituciones realmente existentes (Girard 1978, 80).

En la imitación ritual del acontecimiento fundador Girard distingue claramente dos fases. La primera encaja con los fenómenos de multitud o masa descritos en el momento culminante de la crisis mimética indiferenciadora. En esta fase, la futura víctima ya es investida con las propiedades sagradas de su futura sacralización, y es objeto, por tanto, de una adoración en vida. La segunda fase es, propiamente, la del asesinato colectivo o sacrificio. Estas dos fases están, según Girard, en un estado de tensión permanente. En la imitación ritual, se observa empíricamente la tendencia a hacer prevalecer una de las fases en detrimento de la otra. Esta tendencia se asienta en un punto de inflexión en el proceso de imitación ritual, a partir del cual se produce un desequilibrio entre las dos fases que será reafirmado irreversiblemente en el curso de la evolución ritual posterior¹.

Si analizamos la situación global, el panorama ritual en su conjunto, se observa que los hechos se organizan por sí mismos en función del principio que acabo de enunciar: el desequilibrio de las dos fases. [...] Se diría que ambas fases luchan por la posesión completa del espacio ritual y, cuanto más prevalece una de ellas, más se parecen los fenómenos rituales a las instituciones diferenciadas

1 “Incluso en los comienzos del proceso, cuando ambas fases están casi intactas, su equilibrio no puede ser perfecto. Aunque sea muy ligeramente, el sistema acaba siempre inclinándose bien en un sentido bien en el otro. Ampliándose cada vez más, la diferencia original determinará toda la evolución. Dos aspectos resaltan aquí. En el momento en que los imitadores rituales se hayan comprometido en una u otra dirección, irán cada vez más lejos en el sentido escogido, bajo el efecto de los principios que gobiernan su imitación” (Girard 1989, 119).

que creemos originarias, pero que en realidad deben ser los resultados últimos de un doble proceso evolutivo y genético (Girard 1989, 113).

El proceso evolutivo engendra el proceso genético. Esta circunstancia permitirá la capacidad de la teoría mimética para explicar no solamente la diversidad ritual y la variedad de las formas religiosas de los pueblos² (pretexto del relativismo cultural para negar el origen común y la unidad religiosa de la humanidad), sino también el surgimiento de nuevas instituciones (como el poder político), que serán posteriormente sustancializadas por la metafísica tradicional o filosófica de matriz platónica³.

La imitación ritual tiende a fijarse en un aspecto del modelo que privilegia cada vez más a expensas de todos los demás. Transforma también lo que acentúa. A la larga engendra formas tan numerosas y diferentes entre sí, que el sentido común se subleva ante la idea de que todas puedan proceder del mismo origen (Girard 1989, 123).

El nacimiento del poder político se enmarca plenamente, en la teoría mimética girardiana, en esta lógica de la evolución ritual⁴. En aquellos rituales sacrificiales en los que se privilegia la primera fase, la futura víctima disfruta, antes del sacrificio, de los poderes sagrados del futuro dios⁵. “El rey sólo reina en virtud de su muerte futura; no es más que una víctima en instancia de sacrificio,

2 “La visión dinámica y transformadora del rito que acabo de esbozar no es tan sólo posible; es la única probable, puesto que sólo ella explica tanto las diferencias entre los ritos, como los elementos comunes que persisten hasta el final y que ninguna teoría ha expuesto nunca. En realidad, es la única idea que puede explicar simultáneamente las diferencias y las similitudes entre un rito y otro, [...]. El origen común me parece una idea fecunda, puesto que estamos ante un acontecimiento multiforme y polivalente” (Girard 1989, 123-124).

3 “La posibilidad de remontarse más allá de lo clasificable, para hacer de ello la génesis, les parece imposible, contrario a las ideas claras y distintas. Como el pensamiento religioso de antaño, las modernas ciencias del hombre y de la sociedad siguen siendo, en el fondo, platónicas. Transforman en entidades independientes fenómenos religiosos y sociales vinculados entre sí. [...] Porque sus métodos de análisis y diferenciación continúan siendo tributarios de los mecanismos victimarios. [...] Están hechos, en fin, para perpetuar la *méconnaissance* de los mecanismos victimarios” (Girard 1989, 126-127). Se corrige el término “desconocimiento” de la traducción española por la “*méconnaissance*” (mal conocimiento) del original en francés. La “*méconnaissance*” es un término estratégico en el pensamiento de Girard que no se debe traducir como simple “desconocimiento”.

4 Girard subraya que su teoría sobre el origen sagrado de la realeza no se refiere únicamente a una forma concreta de gobierno, sino al nacimiento del poder político como tal: “Se trata de la monarquía como tal y más generalmente de cualquier soberanía, del poder propiamente político, del hecho que pueda existir algo como la autoridad central, en numerosas sociedades” (Girard 1995, 312).

5 “Para que el ritual produzca una institución política, un poder monárquico, en vez de formas sacrificiales ordinarias, que calificaríamos como ‘propiamente dichas’, ¿qué debe pasar? Hace falta y es suficiente que la víctima aproveche el aplazamiento de inmolación que le es concedido para transformar en poder efectivo la veneración aterradora que le conceden sus fieles” (Girard 1978, 74).

un condenado a muerte que espera su ejecución” (Girard 1995, 115). Si la segunda fase es paulatinamente borrada del espacio ritual⁶, esos poderes sagrados pasarán de ser provisionales a ser permanentes. La víctima indultada conserva sus poderes divinos en vida: el monarca sagrado es “la víctima que toma el poder”⁷.

En los ritos de que acabo de hablar prima la primera fase, la relación de idolatría entre el pueblo y el que, por esa idolatría, se convierte en rey. Este privilegio tiende a exagerarse cada vez más, en detrimento de la otra fase, la del chivo expiatorio, que se convierte en una comedia simbólica y acaba por desaparecer totalmente (Girard 1989, 114).

La génesis del poder político se apoya, por tanto, en el hecho previo del mayor espaciamento temporal entre la designación de la víctima y su asesinato sacrificial efectivo. Esta “prórroga sacrificial”, entre la elección de la víctima y su muerte, justifica el nacimiento de los exorbitantes derechos del poder político, que sólo pueden entenderse si asumimos su origen sagrado. Stéphane Vinolo ha interpretado certeramente esta secuencia del análisis girardiano:

El poder político reposa sobre el mismo esquema, pero implica una diferencia (*différance*)⁸ en el tiempo y en la acción. El sacrificio de la víctima es diferido, al igual que un acontecimiento puede ser retransmitido en diferido, es decir después de un cierto periodo de tiempo. Lo político es por tanto un sacrificio que se retransmite en diferido (Vinolo 2005, 130).

Tendríamos así dos variantes posibles de la evolución ritual conmemorativa del acontecimiento fundador⁹. Una, centrada en la emulación del asesinato

6 Aunque la tendencia es hacia el desequilibrio de las dos fases, para que una se afirme en detrimento de la otra, siempre quedará un residuo que nos recuerde el vínculo estrecho entre ambas, eco de la unidad entre la violencia y lo sagrado que subraya la teoría mimética: “La segunda está atenuada, disminuida, atrofiada proporcionalmente a este predominio. Las dos fases están siempre en desequilibrio, pero éste puede ser muy pequeño o, por el contrario, tan grande que la fase del chivo expiatorio tiende a desaparecer totalmente. Hasta fecha reciente, en algunas monarquías el rey era realmente sacrificado” (Girard 1989, 112).

7 “Pregunta: Usted dice incluso: ‘La realeza, es la víctima que toma el poder’. Respuesta: Es una manera de hablar, por supuesto, pero son numerosas las sociedades donde finalmente se sacrifica a un rey” (Girard 1996, 36).

8 Este neologismo francés es un concepto acuñado por el filósofo francés Jacques Derrida y aquí conscientemente utilizado por Vinolo. Se adopta al recoger en un mismo término tanto el sentido de “diferenciar” como el de “diferir”.

9 “La realeza y la divinidad constituyen dos soluciones un poco diferentes a la cuestión ritual fundamental: ¿cómo hay que reproducir la resolución violenta de la crisis? En la realeza es lo que viene antes del sacrificio lo que domina, en la divinidad es lo que viene después. Para comprender que las

fundador, se convertirá en la génesis de las divinidades propiamente dichas, y se caracterizará por una expulsión de lo sagrado hacia las regiones más alejadas de la periferia social (aunque con capacidad “sobrenatural” de incidir en ella). La otra, centrada en la reproducción de los momentos anteriores al sacrificio, retendrá la sacralidad en el espacio social y se manifestará plenamente en la propia figura de la víctima no sacrificada, que encarnará esos poderes divinos en la immanencia sacralizada de la realeza así fundada.

La diferencia fundamental me parece evidente. En la monarquía, la interpretación acentúa el intervalo entre la elección de la víctima y su inmolación, es por tanto la víctima todavía no sacrificada, la víctima todavía viva. En la divinidad, por el contrario, la interpretación acentúa a la víctima ya sacrificada, es por tanto lo sagrado ya expulsado fuera de la comunidad. En el primer caso, el poder sagrado estará sobre todo presente, vivo y operante en la persona del rey; en el segundo estará ausente, en la “persona” del dios (Girard 1978, 78).

Como escribe Stéphane Vinolo en su interpretación sobre la singularidad del nacimiento de lo político en la órbita del sistema sacrificial girardiano:

El poder político focaliza por tanto su atención en el momento pre-sacrificial y *ante mortem*. Por consiguiente, de esto podemos concluir que todo poder reposa *in fine* en un prestigio, en un derecho exorbitante, engendrado por el recuerdo de un regreso al orden por la inmolación. La diferencia esencial entre lo político y lo religioso reposa en un punto de vista diferente de lo que constituye el momento más importante del sacrificio. Por un lado, podemos poner el acento en las consecuencias del sacrificio, y tendremos entonces una sacralización de la víctima y por tanto un poder religioso, que es una utilización inmediata de las consecuencias del sistema sacrificial. Por el otro, el acento puede ponerse en las premisas del sacrificio, y tendremos entonces un poder político y monárquico (Vinolo 2005, 130-131)

dos soluciones son igualmente posibles, hay que volver siempre a esta polisemia y a esta polivalencia [...]” (Girard 1978, 79-80).

III. PROFUNDIZACIÓN DE LA HIPÓTESIS GIRARDIANA EN LA TESIS SOBRE LAS RELACIONES ENTRE POLÍTICA Y RELIGIÓN DE MARCEL GAUCHET

Después de esta breve incursión en el planteamiento girardiano sobre el surgimiento del poder político, pasaremos a estudiar esta cuestión en la obra de Marcel Gauchet. El pensamiento de Gauchet ofrece un catálogo de interpretaciones que podrían permitir un contraste adecuado de las tesis de Girard. Lo curioso, de hecho, es que los dos autores, a pesar de la contemporaneidad de sus respectivas obras, no hayan propiciado el debate necesario para aclarar la convergencia o divergencia de ambas perspectivas¹⁰. La perplejidad derivada de este no-encuentro (que no desencuentro) ha hecho también interrogarse a Camille Tarot en su monumental obra, recientemente publicada, sobre la historia de las teorías antropológicas, sociológicas y etnológicas (Tarot 2008)¹¹. El propósito de Tarot en uno de los apartados de su libro es precisamente restablecer ese diálogo: “Gauchet-Girard: el debate que no tuvo lugar” (Tarot 2008, 624-627).

Sin embargo, antes de abordar a los análisis contenidos en la obra de Tarot, se debe hacer mención de lo que el propio Gauchet ha manifestado recientemente en una entrevista concedida a la revista *Phyllit* sobre la obra de Girard y las posibles convergencias entre sus planteamientos respectivos.

Phyllit: ¿Cómo se articula su pensamiento con el de René Girard? Por un lado, el cristianismo entendido como la religión que sale de la sacralidad arcaica, fundado en la violencia (la designación del chivo expiatorio funda un orden sagrado) y, por el otro, el cristianismo entendido como la religión de la salida de la religión, que abre la vía al desencantamiento.

Marcel Gauchet: Pienso que no nos articulamos. Hay cosas que se solapan, hay muchos análisis interesantes en Girard. Pero su visión del mecanismo universal y del deseo mimético me dejan perplejo. No esclarecen nada sobre las cosas que busco comprender y me parecen bastante triviales. Esta idea del chivo expiatorio que nos sacan cotidianamente me convence muy poco. Me adhiero,

10 No es la primera vez que sucede. También existió un “autismo” de Lévi-Strauss en relación a la obra de Girard. Muchos de estos “silencios” (tan “miméticos” por otro lado) son mucho más explícitos que los inexistentes debates que eventualmente pudieran haber surgido.

11 Tarot expresa explícitamente su perplejidad por la ausencia de este debate a pesar de proximidad temática entre los dos autores: “Que estructuralistas ortodoxos hayan ignorado a Girard o lo hayan tratado como intruso o como incompetente, se comprende tanto mejor cuanto que les había tomado como objetivos o porque no era etnólogo. Pero el silencio de Gauchet sobre Girard, que nunca tiene derecho a una mención, no deja de ser más llamativo y, a mi entender, lamentable. ¡No es por falta de tiempo! Entre 1972 (*La violencia y lo sagrado*), 1977 (*La Dette de sens*) y 1985 (*El desencantamiento del mundo*) pasan cinco, y trece años”. (Tarot 2008, 624).

sin embargo, a su diagnóstico sobre el hecho de que el cristianismo representa una ruptura en relación con la sacralidad arcaica pero hago una lectura completamente diferente en el detalle (Giroux 2014).

De este modo, en la interpretación de Gauchet, a pesar de las temáticas convergentes y del papel capital atribuido al cristianismo, la obra de Girard, y en particular su insistencia en la función central del mecanismo del chivo expiatorio, parecen alejarse de su propia perspectiva. ¿Pero es esto completamente cierto? ¿En qué consisten concretamente esa “cantidad de cosas” en las que sus análisis “se solapan”? Ciertamente, no se trata sólo de análisis parcialmente coincidentes. La convergencia abarca también la ambición programática que ambos autores han querido imprimir a sus respectivas obras. Tarot lo expone de forma sintética:

Coinciden sin embargo en varios puntos esenciales: se puede y se debe hablar de la religión, el fenómeno religioso es completamente idéntico en su fondo, disfruta de una muy larga duración, el relativismo postestructuralista y puramente diferencialista debe ser rechazado, la tradición judeocristiana ha tenido un papel desacralizante, Occidente tiene ciertos rasgos específicos. Cuando Girard deplora que el interés de los antropólogos por las culturas individuales y por tanto las diferencias les conduzcan demasiado a menudo hoy “a renunciar a las grandes cuestiones teóricas que presuponen la unidad del hombre”, cuando preconiza a la gran tradición de la antropología que “creía que más allá de los cultos arcaicos, todos diferentes los unos de los otros, había un enigma de lo religioso como tal, cuya solución no tardaría mucho” (Girard 2008: 11), que no hay que desacreditar las grandes cuestiones y que la investigación está amenazada no por las ambiciones excesivas sino por “la burocratización y la provincialización de una investigación cada vez más limitada a lo local y a lo particular”, su programa coincide con el de Gauchet (Tarot 2008, 624-625).

El espacio de sus divergencias no es menos significativo. Y los resultados respectivos de estas dos ambiciones paralelas no parecen coincidir en muchos puntos:

Pero las oposiciones son más numerosas. Girard presenta su sistema como científico, pero está vinculado a una apologética cristiana que Gauchet recusa. En Girard también hemos salido de la religión en la medida en que los viejos mecanismos religiosos del pasado no pueden funcionar ya, pero esto nos deja desnudos ante ciertas formas de violencia. Girard es por tanto menos optimista que Gauchet (sobre todo el de 1985) en relación con el destino de una sociedad

salida de la religión, porque no es tan decididamente moderno como Gauchet. Esto se lee incluso en su cultura. Girard es hermenéuta, relee a clásicos que tienen valor fundador de civilizaciones. Gauchet es sociólogo y filósofo. Un conflicto de método les opone y tiene sus consecuencias sobre el objeto. El idealismo de Gauchet se opone al realismo de Girard, que debe parecerle precrítico (Tarot 2008, 624-625).

A partir de aquí, se ahondará en el prometedor análisis comparativo de las obras de los dos autores, y más particularmente, de las luces que este debate pudiera aportar a la cuestión de la transición entre el espacio sagrado y el “nacimiento” de lo político. Se centrará, en primer lugar, en el planteamiento de Marcel Gauchet tal y como se ha expresado en su obra más célebre, *El desencantamiento del mundo*. En ella, expone Gauchet la relevancia del túnel sagrado-político para entender los efectos producidos en el espacio político moderno. El punto de partida consiste en la asunción de la paradójica identidad y, al mismo tiempo, discontinuidad entre las sociedades arcaicas y las “modernas”. Según el sociólogo francés, lo político “asume”, en un acontecimiento que representa el mayor punto de inflexión de la historia humana, una función hasta ese momento exclusiva del patrimonio de la “exterioridad sagrada”:

Es necesario penetrar en la identidad que nos une a estas sociedades como es simultáneamente necesario perseverar en concebirlas en función de la discontinuidad decisiva que nos separa de ellas, y que durante tanto tiempo las ha ordenado del lado de lo otro: la manifestación patente de la separación es la ausencia de Estado y el secreto de la identidad es el papel de la religión. En efecto, a partir del momento en que discernimos que lo religioso ocupa todo el sitio, una vez comprendido el que corresponderá en lo sucesivo al Estado, tenemos el principio que las diferencia y las identifica a la vez (Gauchet 2005, 16).

Dejando de lado la confusión gauchetiana entre lo político y el Estado¹², lo decisivo es que se entienda que el papel y función que ocupaba lo sagrado (como un *Todo* de lo humano) pase a ser, en un momento dado, ocupado por lo político. De esta idea central surge la respuesta esencial, según Gauchet, a la cuestión capital de la identidad y discontinuidad entre la religión y lo político. No parece, a este respecto, que el planteamiento se desvíe mucho de los presupuestos girardianos. Antes al contrario, para Gauchet el aserto girardiano que afirma que “la humanidad es hija de lo religioso” parece confirmarse. Esto explicaría las

12 En este punto, Gauchet incurre en el error señalado por Carl Schmitt de asociar lo político con la manifestación del Estado como forma política. Cuando Gauchet habla del Estado se refiere a lo político.

semejanzas y convergencias que, de forma intuitiva, se perciben entre la religión y lo político. Ahora bien, estas semejanzas no deben minusvalorar la determinante aparición de un “nuevo universo” que, si bien bebe de su origen religioso fundacional, también se desmarca de modo determinante de él.

Son semejantes en el hecho de que su organización más profunda procede de una distribución de los mismos elementos y de las mismas dimensiones que las nuestras. Y esto porque la opción religiosa prevalece completamente y porque su omnipotencia exclusiva rechaza y oculta lo que ha ocurrido y lo que se ha puesto en juego -cada vez más para nosotros- a través del poder separado. Desde este punto de vista, la emergencia del Estado aparece claramente como el acontecimiento mayor de la historia humana. [...] Corresponde a un gigantesco cambio de las articulaciones constitutivas del establecimiento humano, a una transformación en el sentido estricto del término: todos los elementos del dispositivo anterior se encuentran en el dispositivo siguiente, repartidos y ligados de otro modo. Con la excepción de que la redistribución lógica implica inmensos efectos prácticos. La equivalencia formal de los dos sistemas, de una parte y de otra de la cesura “catastrófica” que los separa, no impide la inconmensurabilidad de sus encarnaciones en lo real. El salto es seísmo que trae consigo la inclinación hacia un nuevo universo material y espiritual. Ahí comienzan propiamente nuestros 5000 años de historia-crecimiento, de brevedad irrisoria y de rapidez estupefaciente, a la vista de la inimaginable duración sobre cuyo fondo se erigen. Sin duda, decenas de milenios de religión contra la política; 50 siglos de política contra la religión, para llegar a su extenuación en regla y a la reabsorción del legado más pesado y más obsesivo de nuestro lejano pasado. Esto da la medida del desgarró que acabamos de vivir y del que apenas empezamos a reponernos (Gauchet 2005, 17).

Estas líneas son muy importantes para constituir un marco comparativo con el análisis de Girard. Sin duda, la idea de la transferencia de la religión a lo político se materializa también de modo significativo en el análisis girardiano. Sin embargo, parece que en la obra de Girard este “salto” obedece más bien a un “accidente” del mecanismo característico del chivo expiatorio (a saber, el hecho de que la víctima propiciatoria haya sido, en última instancia, indultada y, como consecuencia de ello, divinizada). ¿Pero acaso se puede ignorar el acento convergente gaucheto-girardiano de ese salto cualitativo entre lo religioso y lo político? Ciertamente, Girard no ha podido o sabido entender (o expresar) la magna dimensión de este acontecimiento fundante. Pero Gauchet sí lo ha hecho. Y seguramente ha sabido también ver mucho mejor que Girard la continuidad entre este momento político desacralizador y el Acontecimiento

desacralizador cristiano que lo prolongará y asentará de manera decisiva. De ahí el interés de esta comparación. Parece como si lo que Gauchet fue capaz de entender y destacar (el acontecimiento de la irrupción de lo político), Girard no haya sabido reconocerlo en su justa dimensión. Y sin embargo, Girard ha entendido de forma mucho mejor la razón que explica esa emergencia, aparentemente tan abrupta. Porque, en efecto, ¿cómo se puede explicar de forma razonable este salto? Gauchet se refiere, en la cita anterior, a la omnipotencia de la religión que “rechaza y oculta lo que ha ocurrido”. ¿Qué quiere decir esta “ocultación”? ¿Acaso no es casi obligatorio trasladarla a lo que, en sentido girardiano, podría ser entendido como el mecanismo del chivo expiatorio ocultado por la *méconnaissance*?

Ahora bien, queda por explicar en qué consiste exactamente eso que Gauchet llama los miles de años de “religión contra la política” frente a los sólo 5000 años de “política contra la religión”. ¿Cuál es el sentido de esa oposición? ¿Cómo puede hablarse de una oposición si la función delimitada posteriormente por la política engrosaba las funciones mismas de lo religioso en la tan larga etapa primitiva de la humanidad? ¿Si lo religioso ocupaba todo el espacio, se puede hablar en esa infancia de la humanidad de un papel genuinamente político o sólo de una función política absorbida por lo religioso?

El poder de los hombres sobre los hombres ocupó una parte del lugar de la gobernación exclusiva de la religión. Pues se ve cómo en un sistema de la exterioridad del pasado legislador no hay igualmente lugar para la política entendida como acción de la sociedad sobre sí misma, a través de un poder separado, ocupada como está por el reino de lo original y de lo habitual. Nadie de los presentes-vivos posee buenas razones para invocar una conexión privilegiada con el fundamento invisible, que no necesita a nadie para imponerse uniformemente. Por lo demás, esto no anula la función política: la encierra en estrechos límites. También es esta organización de la obediencia por la desposesión, y no por la imposición, la que da cuenta del modo como pueden ser concebidos y recitados los orígenes, la cosa del mundo más difícil de penetrar por nosotros, tan a contrapelo de nuestros hábitos de pensamiento: una *explicación* que excluye pasar al lado de lo que es explicado, es decir, de lo que nosotros llamamos *comprender*. Para nosotros, pensar es apropiarse, identificarse. En el universo del mito es recibir, es poner en el acto de pensamiento la separación del principio de aquello que se piensa. Y es todo el dispositivo social el que poco a poco se ordena en función de esta articulación central que subordina el presente al pasado puro (Gauchet 2005, 22).

En este análisis, sobresalen varios aspectos de un “eco girardiano” notorio. En primer lugar, la referencia a un universo mítico que se entiende en relación con algunos aspectos de la psicología profunda de lo humano. Una psicología completamente alejada de la predisposición filosófica y científica del “comprender”. Este “comprender” se relaciona con la emergencia de una “razón” que Gauchet vincula con ese movimiento de “apropiación” de aquello que, en el universo religioso arcaico, quedaba completamente separado de la posibilidad de encajar en cualquier objeto humano de conocimiento (en tanto que objeto asequible al dominio racional del hombre). Por tanto, la clave del universo mitológico pre-político y pre-racional consiste en esta máxima “dependencia” humana que se expresa en la experiencia de la “desposesión religiosa”. Lo interesante es que el momento de emergencia de lo político coincide asimismo, para Gauchet, con el momento de emergencia de lo racional por el paso del mito al *logos*. Hay en ello una plena sintonía con la evocación aristotélica del hombre como animal racional y político. En Grecia, la filosofía es efectivamente indisociable de la reflexión sobre la condición política del hombre. Esta condición requería lo que Gauchet llama la existencia de un “poder separado” para una acción política “entendida como acción de la sociedad sobre sí misma”, esto es, como una acción en la que se manifiesta la plena apropiación del hombre de un destino que, hasta entonces, “dependía” totalmente de una “exterioridad legislativa” que “gobernaba exclusivamente” a los hombres. En esta etapa de exterioridad legislativa no había por tanto lugar ni para la política propiamente dicha ni para la razón. Ni lo había ni podía haberlo.

En cualquier caso, en esta perspectiva, se entiende mejor en qué consisten concretamente estos milenios de “religión contra la política”. De acuerdo con la formulación de Gauchet, no se trata de que las funciones políticas del gobierno no existieran propiamente sino de que quedaban “encerradas en estrechos límites”. Límites impuestos y custodiados por el espacio sagrado en su interior sobre las funciones políticas, pero no límites del espacio sagrado en su exterior puesto que lo religioso-político (entendido como monopolio religioso de lo político) ocupaba, en esta multimilenaria etapa de la humanidad primitiva, la totalidad del marco de la realidad (divina y humana). Estamos ante una humanidad enteramente “poseída” por lo sagrado, esto es, “desposeída de sí misma”, y en este sentido, incapaz de “actualizar” la condición racional y política del hombre que, pese a todo, constituye, en potencia, su naturaleza más profunda. Los hombres son “gobernados desde fuera”, a partir de una exterioridad fundante que elimina cualquier posible escisión entre el pasado (originario y permanente) y la circu-

laridad de un presente eternamente remitido a dicho pasado¹³. De hecho, la apertura de un tiempo lineal (que ya sugiere una forma de acercamiento a un concepto histórico de la temporalidad) se presenta ya de forma embrionaria en la “liberación del espacio político” en que consiste la “apropiación humana” de su propio destino. En el espacio de la “religión salvaje”, el gobierno del “pasado legislador” “organiza la obediencia”, dice Gauchet, por la “desposesión”, no por la “imposición”. Por el contrario, esta imposición de la obediencia se presenta así como el corolario de la apropiación política que irrumpe de forma novedosa en el universo de la religión salvaje.

Ahora bien, ¿en qué consiste concretamente esta “apropiación política”? ¿Acaso no es, de hecho, la apropiación humana de un fundamento divino que hasta entonces se situaba completamente fuera de su alcance? ¿Qué es lo que puede explicar semejante revolución de las relaciones entre el hombre “desposeído de sí” y lo “totalmente Otro”, “dueño y señor del Todo”? Empecemos por analizar los efectos, según Gauchet, de esta irrupción política para intentar establecer, a partir de ellos, la reconstrucción de la secuencia que nos ha dirigido a este nuevo universo. Así,

[...] la separación rigurosa de los individuos del presente respecto al tiempo instaurador, la cual ordena de parte a parte su manera de hacer, es la firme garantía de que ninguno de ellos pueda pretender hablar en nombre de la norma sagrada; que pueda esgrimir relaciones privilegiadas con el fundamento divino para decretar su ley, o arrogarse el monopolio del principio del orden colectivo (Gauchet 2005, 38).

13 “La religión en estado puro se recoge en esa división de los tiempos, que sitúa al presente en absoluta dependencia respecto al pasado mítico y que garantiza la inmutable fidelidad del conjunto de las actividades humanas a su verdad inaugural, al mismo tiempo que firma la desposesión sin apelación de los actores humanos frente a lo que confiere materialidad y sentido a los hechos y gestos de su existencia. Co-presencia en el origen y disyunción del momento originario; conformidad exacta, constante, con lo que fue de una vez por todas fundado, y separación del fundamento: en la articulación de este conservadurismo radical tenemos a la vez la clave de la relación de la religión con la sociedad y el secreto de la naturaleza de lo religioso” (Gauchet 2005, 38). “Así, desde cualquier parte, nos vemos conducidos a la decisión central de *permanencia* de costumbres y de *dependencia* sagrada en la que reside la esencia primordial de lo religioso. Lo que da sentido a la existencia, lo que dirige nuestros gestos, lo que sostiene nuestras costumbres, no proviene de nosotros, sino de *antes*, y no de hombres como nosotros, sino de seres de otra naturaleza, cuya diferencia y cuyo carácter sagrado consisten, sobre todo, en que fueron creadores, mientras que desde entonces sólo ha habido seguidores; no hay nada en lo que es que no tuviera fijados su lugar y su destino en estos tiempos de advenimiento a los que ha sucedido nuestro tiempo de repetición; y, consecuentemente, nada en lo establecido que no esté llamado a ser reconducido a través del relevo sucesivo de las generaciones. En resumen, *el afuera como fuente y lo inmutable como regla*: éste es verdaderamente el núcleo duro de las actitudes y del pensamiento religioso tomados como fenómeno histórico” (Gauchet 2005, 42).

Esta nueva situación de “separación” en relación con el orden sagrado primitivo abre un nuevo escenario en el que los hombres empiezan a asumir un cierto “control” sobre su propia estructura social. Se entiende mejor esta nueva situación destacando el contraste en relación con la estructura religioso-política precedente. En ella se manifiesta una clara “delimitación” del poder de lo humano en el gobierno, que se entenderá como un mero representante pasivo de fuerzas invisibles que no pueden ser controladas en ningún caso por el hombre de las sociedades arcaico-primitivas. Este universo religioso-político se traduce así más exactamente como el espacio de la “política contenida en la religión primitiva”. A partir de esta noción, Gauchet se remite directamente a Pierre Clastres y a su fórmula de “sociedad contra el Estado”, esto es, de una sociedad arcaica que prescinde enteramente de esa fuerza humana impositiva y autónoma que sólo puede aparecer tras la superación de la desposesión religiosa en que está inmerso el hombre primitivo.

Así, desde el punto de vista de la política contenida en la religión primitiva, cobra todo su sentido la noción introducida por Pierre Clastres de *sociedad contra el Estado* (Clastres 1974). Prestemos atención a la expresión: una sociedad en que la sustracción religiosa del principio instaurador previene y desarma la separación de una autoridad legitimante y coercitiva. Por otra parte, se sobreentiende que lleva en sí misma, a título de virtualidad estructural, semejante escisión política y que esta virtualidad está en la raíz de la reflexividad impersonal operativa en la elección religiosa que la neutraliza y la encubre (Gauchet 2005, 38-39).

La posibilidad o imposibilidad de la “escisión de un poder” aparece así como la prueba más consistente de la apertura a este nuevo “Tiempo-eje” (por emplear la expresión de Karl Jaspers) que se inicia como consecuencia de la liberación de lo político. Interesa también especialmente la alusión gauchetiana a que la estructura religiosa primitiva “lleva en sí misma” esta “escisión política”, lo cual debe entenderse, en otros términos, como confirmación de la condición política del hombre como “potencia”, que recuerda al interesante ensayo de Francisco Javier Conde sobre el hombre como animal político (Conde 2011). Merece ser subrayada la relevancia teórica de una condición prepolítica del hombre, que aquí reaparece en el universo de esta “política contenida en la religión” postulada por Gauchet, gracias a la cual se expresa en toda su amplitud la realidad de una “sociedad contra el Estado” en el sentido de Clastres. ¿Pero a qué se refiere Gauchet con la expresión “reflexividad impersonal operativa en la elección religiosa” que “neutraliza y encubre” la escisión política? ¿Es esta “impersonalidad” una forma elíptica de aludir a un proceso social oscuro que se

pierde en los confines del origen mismo de la cultura? Si ese proceso es tan oscuro como para imputarlo a alguna responsabilidad personal concreta, ¿por qué se insiste en hablar de una “elección religiosa” como si las sociedades hubieran decidido libre y voluntariamente adentrarse en el reino de una oscuridad religiosa que, paradójicamente, iba arrebatarse a los hombres la plena posesión de sí mismos?¹⁴

Sin embargo, antes de despejar estas cuestiones, debe centrarse el foco analítico en la “emergencia” de este poder (que Gauchet llamará “Estado”, con ese vicio cronocéntrico antes denunciado) puesto que, a lo que parece, en él reside la causa eficiente de esta actualización de la “potencia política” contenida (por no decir “reprimida”) en el espacio arcaico-primitivo, dentro de los límites de la religión. La liberación de este espacio político “secuestrado” por la religión coincide, por consiguiente, con la “emergencia” de este “Estado”. A esta cuestión dedicó Gauchet importantes esfuerzos analíticos en *El desencantamiento del mundo*.

El grueso de este libro está consagrado al análisis del principio y de las vías de ese proceso de desplazamiento y de refundación. En un primer momento, su vector axial es la acción del Estado, cuya emergencia hay que concebir como la primera revolución religiosa de la historia, revolución que de hecho conlleva en sus flancos una segunda, ésta propiamente espiritual. Corresponde a una redistribución práctica de los términos del dispositivo inicial, cuyo punto focal es la encarnación de lo separado entre los hombres. Lo que primitivamente estaba excluido es ahora realizado: la ley fundadora tiene sus representantes, sus administradores y sus intérpretes en el seno de la sociedad. En lo sucesivo, la clave de bóveda de la organización colectiva será esta instancia, por un lado, asociada con el invisible legislador y, por otro, opuesta al común de los mortales, ante los que tiene la responsabilidad de imponer los mandamientos y la regla. De ello resulta una situación estructuralmente subversiva para la vida

14 Quizá se están adelantando aquí demasiadas insinuaciones. Gauchet habla de una “impersonalidad” capaz de “elegir”. Ciertamente es impersonal el proceso colectivo de la violencia mimética según Girard. Pero esa violencia no ha “elegido” nada. El propio Tarot señala en cierto momento, en relación con el exceso de peso atribuido por Gauchet a esa presunta “virtualidad”: “Sólo la hipótesis girardiana hace emerger la verdad concreta y dramática de este texto. El elemento constitutivo de lo social está en efecto en una escisión en relación consigo mismo, pero violenta. La sociedad dice tener ahí su fundamento. De esta escisión y de este fundamento, la religión es, a la vez, la expresión y la neutralización, al menos intenta serlo. Conjura el despliegue espontáneo o al menos lo intenta. Pero esta secesión es todo salvo virtual, puede regresar, y sin advertirlo demasiado; antes de ser un peligro virtual, ha sido un peligro real y los mitos lo cuentan. Este peligro son los efectos de la violencia mimética interna del grupo y la secesión fundadora es, en efecto, la expulsión o la exclusión al menos de uno de sus miembros” (Tarot 2008: 629). Un baño de “realismo sociológico girardiano” permite ubicar las hipótesis gauchetianas en las mejores coordenadas para un entendimiento cabal del proceso descrito.

religiosa: la idea de lo divino es en lo sucesivo sometida al efecto retroactivo de la acción política. Todos los grandes desarrollos espirituales e intelectuales posteriores salen del crisol constituido por la contradicción en acto de las representaciones heredadas del fundamento, en nombre del cual se ejerce la dominación, y las formas efectivas que reviste su ejercicio (Gauchet 2005, 22-23).

Detengámonos en este texto, tan rico en matices. Gauchet sintetiza de modo particularmente claro la radical innovación que supone la “escisión política” que surge como consecuencia de la “apropiación” de lo humano, hasta entonces “desposeído” por la dimensión religiosa. La “emergencia del Estado” aparece nada menos que como la “primera revolución religiosa de la Historia”. Pero dicha revolución no se describe de un modo tan abrupto como el término “revolución” podría sugerir. De hecho, el análisis de Gauchet plantea una especie de transición necesaria entre la plena desposesión religiosa de lo humano-primitivo y la plena materialización de la escisión política. Con esto se sugiere, una vez más, la pertinencia de la pregunta antes planteada, a saber: ¿qué es lo que puede explicar semejante revolución de las relaciones entre el hombre “desposeído de sí” y “lo totalmente Otro” que era, hasta ese momento, “dueño y señor del Todo”? Gauchet define de algún modo esta “situación intermedia”. Habla de que “la idea de lo divino es en lo sucesivo sometida al efecto retroactivo de la acción política”. En este espacio intermedio o transitorio, “la organización colectiva será esta instancia, por un lado, asociada con el invisible legislador y, por otro, opuesta al común de los mortales, ante los que tiene la responsabilidad de imponer los mandamientos y la regla”. El invisible legislador se presenta ya con una fuerza capaz de “imponer”. Pero esta “imposición” ya sugiere la presencia de un poder más cercano, concreto y directo, por mucho que pase por la mediación de lo religioso, que adquiere de este modo un rostro, por así decir, “encarnado”. Así pues, no parece muy aventurado deducir que en esta etapa transitoria lo religioso adquiere, de algún modo, “voluntad humana”, aunque ésta no haya llegado del todo a “separarse” todavía del “invisible legislador” ni a asociarse con el “común de los mortales”. ¿Y cómo se puede explicar este escenario tan aparentemente anómalo para la imagen convencional que tenemos tanto de lo religioso como de lo político? ¿Qué figura concreta podría permitir ofrecer una hipótesis plausible de este momento de transición entre lo religioso puro y lo político puro?

Nuestra hipótesis es la siguiente: sólo la modalidad accidental, descrita por Girard, de la “realeza sagrada” resultante del funcionamiento propio del mecanismo del chivo expiatorio, puede explicarlo. En ella, en efecto, se produce esta inaudita simbiosis entre lo religioso “totalmente Otro” y lo humano, gracias

precisamente a esa imagen sorprendente de una “encarnación” de lo divino en un poder representado por una voluntad humana. Para que esto sea posible ha sido preciso humanizar lo divino y divinizar lo humano. Pues bien, el rey sagrado es justamente un dios en la tierra. Y permanece en ella porque el asesinato fundador que se estudia en la obra girardiana no se ha materializado completamente. Sin embargo, de acuerdo con Girard, el proceso de divinización del chivo expiatorio sí se ha completado a pesar de no haberse resuelto con el asesinato colectivo. Resultado: el nuevo dios ha descendido del espacio de la exterioridad religiosa y se ha instalado, para asentarse definitivamente, en el mundo de los hombres. Tenemos así representada concretamente la figura que Gauchet expone en su análisis. El “poder político” comienza a emanciparse del control divino por el hecho mismo de que un dios-hombre existe. De que su palabra y sus decisiones se entienden como manifestaciones del “invisible legislador” que gobierna comunidades todavía creyentes en una exterioridad fundante. Como dice Gauchet: “El lazo de dominación con garantía religiosa exige divinidades instaladas en el presente, de carácter personal, y suficientemente poderosas [...]” (Gauchet 2005, 23). ¿Tan poderosas como para ser origen de todo Mal que amenaza a la comunidad y fuente de todo Bien que restaura su armonía? ¿Tan poderosas como para ser veneno y remedio social a la vez (*pharmakos*)? El anillo mimético-girardiano parece encajar a las mil maravillas con el dedo teórico de Gauchet.

El análisis conjunto de las hipótesis planteadas por Gauchet y Girard parece así ofrecer resultados concretos. Las monarquías sagradas girardianas encarnan de este modo esa “representación religiosa personal” que Gauchet considera como elemento fundamental de la situación intermedia entre el espacio sagrado y la escisión política. Debemos entender que esta escisión se produce de forma paulatina y que el momento decisivo coincide con esta aparición de un dios en la tierra asociado a la figura del chivo expiatorio supérstite y, por tanto, sacralizado. Gauchet interpreta de forma mucho más profunda que Girard la “radical novedad” en que consiste este acontecimiento. Para el autor de *El desencantamiento del mundo*, con él se abre la vía a la irrupción de la acción política propiamente dicha, entendida como “apropiación”, esto es, “poder” del hombre sobre sí mismo (que se expresa también en su dimensión racional como superación del mito por el *logos*).

Por otro lado, y como ya se apuntó, el cristianismo para Gauchet juega un papel fundamental en el proceso de desacralización en el que la liberación de lo político se presenta como uno de los principales detonantes (si no el mayor). La relevancia del cristianismo va también en sintonía con la postura de Girard. ¿Pero qué papel ha podido desempeñar en esta irrupción de lo político? ¿Ha sido

acaso el cristianismo el que ha iniciado este movimiento o se puede entender que ha secundado esta “reapropiación de lo humano”? Para Gauchet, los dioses arcaicos son, paradójicamente, dioses que no tienen un poder excesivo en comparación con el Dios monoteísta. Mientras que los dioses primitivos están muy cerca de los hombres (tan cerca que se inmiscuyen en todos los asuntos humanos, de ahí la incapacidad para la emancipación de lo político) el Dios cristiano se “aleja” (en su majestuosa Trascendencia) de los hombres, permitiendo que éstos asuman plenamente su propio destino en la Tierra. Por tanto, parece existir una ley que asocia la omnipotencia de Dios con el crecimiento del poder de los hombres¹⁵. Se insinúa de este modo la célebre tesis de Gauchet: el cristianismo sería “la religión de la salida de la religión”.

Referida a esta desposesión primordial, descubrimos que lo que sigue ha de ser leído en términos de reapropiación. Al hilo de lo que estamos habituados a tener por profundizaciones sucesivas de la experiencia y de la concepción de lo *Otro*, a lo que de hecho asistimos es a una recuperación progresiva de lo que fue, al inicio, absolutamente sustraído. Los dioses se alejan, este mundo se escinde del otro mundo, que lo determina y lo comprende, pero al mismo tiempo lo incuestionable instituido entra cada vez más en lo cuestionable, así como se afirma la influencia de los hombres sobre la organización de su propio universo. La acentuación de la diferencia divina se presenta aparejada con la ampliación del poder de los hombres sobre ellos mismos y sobre el orden al que obedecen. Cuanto más es pensado y reverenciado Dios como el completamente Otro, menos es percibido y realizado por ellos como otro aquello que gobierna la existencia de sus criaturas. Las grandes religiones son grandes momentos de cuestionamiento de lo religioso, cuando no grandes impulsos en dirección a una salida de la religión (Gauchet 2005, 50).

El proceso es complejo y no se puede simplificar. Aun así, Gauchet emite una hipótesis que refleja la continuidad de este movimiento de apropiación de lo humano y de superación de la desposesión religiosa. En este proceso, el cristianismo juega también un papel fundamental:

No es que tratemos lo más mínimo con un proceso unívoco y lineal. Muy al contrario. Progresiones y regresiones se mezclan estrechamente sobre un fondo de extraordinaria resistencia de la reverencia original por lo inmutable establecido, [...]. [...]. [...], como si lo excluido por excelencia de la práctica

15 “Es la paradoja fundamental de la historia de las religiones: el aumento de poder de los dioses, al que no sería absurdo reducirla, no se ha hecho en detrimento de los hombres, acentuando su sujeción, sino en su provecho”. (Gauchet 2005, 45).

colectiva, el cuestionamiento del principio instituyente, se convirtiera poco a poco en el centro. No perseguiremos aquí reconstruir y seguir esta evolución en su conjunto. Nos concentraremos sobre tres discontinuidades consideradas particularmente decisivas: la que corresponde a la emergencia del Estado; la constituida por la aparición de una divinidad ultramundana y de un rechazo religioso de este mundo en el curso de lo que se ha convenido en llamar, después de Karl Jaspers, la “época axial”; y la representada, en fin, por el movimiento interno del cristianismo occidental. Tres metamorfosis cruciales de lo *Otro* religioso. Tres desplazamientos de amplitud fundamental del *punto de aplicación* de lo invisible en el seno de lo visible. Tres formulaciones de la deuda de los hombres para con lo que los supera, en las que cada vez se ha puesto en juego, con completo desconocimiento de causa, una avanzada determinante en dirección al encubrimiento de ellos mismos (Gauchet 2005, 50-51).

Desde esta perspectiva, se puede afianzar la hipótesis de una lógica de continuidad entre la liberación del espacio político y la aparición del cristianismo, que convalidaría plenamente un universo religioso que reforzaría dicha liberación. Siguiendo esta línea, debería postularse también esa continuidad entre las realidades sagradas descritas por Girard y la Revelación cristiana. La realidad sagrada ocuparía así, en una hipotética síntesis gaucheto-girardiana, una posición que anticiparía y prefiguraría el universo de plena apropiación humana realizado por el cristianismo. La cuestión no es baladí. Si la hipótesis fuera cierta, el planteamiento antipolítico de un cierto Girard perdería su razón de ser¹⁶. La oposición entre lo político y lo cristiano, que puede adquirir en la obra de Girard cierta carta de naturaleza, perdería en el contraste con las tesis de Gauchet todo fundamento. ¿Se puede encontrar acaso gracias a este recorrido una vía de consolidación política de la obra de René Girard y, por extensión, de toda la teoría mimética?

Habría que añadir que la diferencia entre el enfoque de Girard y el de Gauchet consiste precisamente en el hecho de que, mientras que el primero considera únicamente al cristianismo como punto de inflexión de la historia humana, el segundo señala en la escisión política una especie de “Antiguo Testamento” de la Historia, que se manifestará en toda su plenitud gracias al cristianismo. Girard subraya la necesidad de una Trascendencia para producir el salto cualitativo esencial. Para Gauchet, ese salto cualitativo se produce ya en la irrupción de lo político que se expresa gracias al “nacimiento del Estado”.

16 CF (GONZALEZ, 2010, 2013, 2014).

Entre estas diferentes rupturas la más importante, por lo demás, es sin duda la primera. El nacimiento del Estado es el acontecimiento que parte la historia en dos y hace entrar a las sociedades humanas en una época enteramente nueva: las hace entrar precisamente *en la historia*, si por esto entendemos no que las hace pasar de la inmovilidad al movimiento, sino que modifica de parte a parte su relación de hecho con el cambio y, consecuentemente, su ritmo real de cambio (Gauchet 2005, 51).

Para Gauchet, la aparición de lo político requiere de un proceso adaptativo, progresivo, aunque irreversible. Aunque los hombres permanezcan todavía en el pensamiento primitivo, la irrupción del poder humano sobre lo divino cambiará paulatinamente todo. Es en esta irrupción de lo político en donde debemos localizar el gran acontecimiento en que consistirá la apropiación de lo humano. Apropiación que se origina por el cuestionamiento progresivo (y, por tanto, por el paralelo crecimiento de autoconsciencia racional) de las estructuras religiosas primitivas heredadas en cuyo seno, pese a todo, el despegue político aparece:

Al principio no hay nada de fundamentalmente transformado: se permanece en una economía religiosa de la deuda, de la intangibilidad de las cosas establecidas y, por tanto, en una disposición teórica contra la historia. Pero sea lo que sea de las actitudes y de las creencias de los agentes, de lo que piensen hacer y deseen, están destinados desde ahora, *en la práctica*, en virtud de la articulación misma de la relación social, a cuestionar lo bien fundado de la organización colectiva hasta su fundamento sagrado. Pueden querer lo inmóvil, pero tendrán y no cesarán de suscitar el movimiento. [...]. [...], el advenimiento de la dominación política establece, al contrario, objetivamente, en el corazón del proceso colectivo, la confrontación sobre el sentido y la legitimidad del conjunto. No es sólo, pues, que conlleve o segregue mayor inestabilidad y transformaciones efectivas; es que remodela las relaciones, tanto intrasociales como intersociales, de tal manera que en su juego de fuerzas más material tienden a implicar y a sacudir lo incuestionable instituido que mantiene a los seres juntos. De ahí el prodigioso efecto de puesta en movimiento de este surgimiento de la división política, muy cercano a la escala de lo que podemos adivinar de la aventura humana en su conjunto, casi cinco mil años, en comparación con las verosímiles decenas de millares del mundo ordenado con vistas a la estricta reconducción de las cosas a lo idéntico y a la indivisión colectiva. Como si se hubiera puesto en marcha una irresistible deriva que enfrenta en adelante, permanentemente, la acción de los hombres con lo que sus creencias continúan declarando fuera del alcance, y que en su nuevo marco de existencia los de-

termina, a pesar de ellos, a volver a cuestionar el vínculo definido desde fuera. Dado el primer paso, ya no habrá nunca reposo (Gauchet 2005, 51-52).

La novedad radical en que consiste la irrupción de lo político consiste pues en esa maniobra de “apropiación”. Pero esta apropiación es, en un primer momento, “apropiación humana de lo divino”. El surgimiento de un poder humano requiere, en primera instancia, poder sobre aquello que limitaba ese poder. Y el límite venía marcado por ese “legislador invisible” que instauró fundacionalmente la “desposesión del hombre”. Por consiguiente, la etapa intermedia hacia la plena liberación de lo político se manifiesta necesariamente como “encarnación humana” o “representación humana” de unos poderes invisibles en los que, en dicha etapa intermedia, todavía se sigue creyendo. Si esos poderes no estuvieran encarnados, seguiríamos en la etapa religiosa primitiva. Si no se creyera ya en dichos poderes invisibles, estaríamos ya en la etapa puramente política. Pero la reunión conjunta de la “mentalidad primitiva” (por tomar la conocida expresión de Lévy-Bruhl) y de la “encarnación humana de lo divino” nos coloca justo en las coordenadas de esta situación transitoria. Así pues, la diferencia capital consiste en que estos poderes ya no son “exteriores” sino “interiores a la comunidad”, puesto que representados por figuras humanas concretas. Para Gauchet, en esto consiste precisamente el “poder del Estado”. Poder que se identifica plenamente con la liberación de lo político en que consiste esta revolución. Merece la pena detenerse en esta sugerente reflexión gauchetiana:

Las versiones del fenómeno son múltiples: desde el déspota dios-viviente en el que lo Otro del que dependen los hombres toma decididamente figura humana, hasta el templo en que el dios en persona se hace presente, sin encarnación humana propiamente dicha, pero con servidores y portavoces. En todos los casos, de una forma u otra, y ése es el nuevo rasgo -el capital-, hay refracción de la alteridad divina en el interior del espacio social, concreción de lo extra-humano en la economía del vínculo interhumano. Investidura de un lugar, de una institución, o de una individualidad, lo esencial es que desde ahora habrá en el corazón de lo visible y de lo accesible un garante de la otra parte instituyente; y habrá hombres absolutamente diferentes de sus semejantes, en la medida en que participan, directa o indirectamente, del invisible fuego sagrado del que se alimenta la existencia colectiva. Los hay que hablan y ordenan en nombre de los dioses; que tienen el control de los ritos en que renace el sentido original de las cosas, y en cuya carne se toca literalmente el principio superior que ordena el mundo. Pero de golpe, contrapartida decisiva, a través de esta presencia coercitiva, de esta implicación con forma de poder en el seno de los

asuntos humanos, los mismos dioses, cogidos como están en los avatares del dispositivo que teóricamente ellos inspiran o determinan, son de alguna manera puestos al alcance y convertidos, en la práctica, en socialmente discutibles. Helos inexorablemente dependientes de lo que supuestamente depende de ellos, es decir, de la marcha de un sistema intrínsecamente destinado al movimiento, mientras que a ellos mismos se los considera garantes de su intangibilidad. Pues el advenimiento de la escisión política es también la introducción de la necesidad del devenir, el establecimiento de una coacción dinámica, de un principio de cambio en el corazón de la práctica colectiva, en todos sus planos, tanto material y espiritual, como simbólica. Y no solamente en razón de las tensiones inherentes al ejercicio de la dominación, sino, asimismo, en función del imperativo estructural que determina a cualquier poder separado a comportarse efectivamente, por profundamente conservadoras que sean sus perspectivas, como agente de transformación social. *Imponer* un orden, aunque fuese en nombre de su intangible legitimidad, es de hecho, por muy sorda o subrepticamente que lo sea, *cambiarlo*, tanto desde el punto de vista de los que lo sufren como desde el de quienes lo aplican. Esto significa hacerlo pasar insensiblemente del registro del orden *recibido* al del orden *querido*, [...] (Gauchet 2005, 52-53).

La humanización de lo divino abre así la vía del surgimiento de lo que acostumbramos a entender, en términos muy cercanos a una reflexión política “pura”, como “poder”. Se podría decir que pasamos de este modo desde la era *religioso-política* (esto es, la de lo político dentro de los límites de religión, en la que la política, de hecho, no puede emerger como tal) a la era política “pura” por la vía intermedia de lo *político-religioso* (es decir, de un poder “político” que lo es precisamente en la medida en que, quien lo ejerce, lo ejerce al encarnar una figura divina). Esto es lo que explica que, para Gauchet, la política vaya adquiriendo progresivamente los rasgos que la identifican en su modalidad más depurada como “política pura”. ¿Cuáles son esos rasgos? Por ejemplo, su voluntad de manifestarse no solo “hacia dentro” (en la comunidad), como potencia de “imposición” sino también “hacia fuera” (más allá de la comunidad), como potencia de dominación y expansión. Es la progresiva autonomía de un poder con respecto a su origen invisible-divino el que facilita la misma dinámica del crecimiento del poder hacia fuera, esto es, hacia una extensión territorial potencial que expresa bien a las claras esta nueva dinámica de un poder político autónomo y dueño de sí.

Las reflexiones anteriores conciernen a las nuevas relaciones creadas en el interior de la sociedad. Pero es por el lado de las relaciones con el exterior como

el potencial de transformación está más cargado de consecuencias. En efecto, la dominación conlleva la perspectiva de su extensión: desde el instante en que hay separación de la instancia del poder, se da el horizonte de una ampliación de la esfera que regenta, afirmándose su distancia y su poder respecto a sus súbditos, a través de la dilatación de su zona de influencia (Gauchet 2005, 53).

De este modo, la esencia de lo político se manifiesta de un modo más nítido. Pero si esta esencia ha nacido de una fuente anterior podemos decir que se concretan así, de forma más clara y precisa, las condiciones de una concepción que señala a lo religioso, una vez más, como núcleo genético de la esencia de lo político. Lo político adquiere la autonomía en la afirmación de su propia esencia (o, para ser más precisos, de su esencia “propia”). Esencia que vendrá muy vinculada con la de un poder expansivo y autoconsciente. La oposición de los diferentes poderes que hayan adquirido ese nivel de “autonomía política” (esto es, aquellos para los cuales la escisión política haya llegado a un mayor nivel de desarrollo) se concretará en otra manifestación de lo político puro: la guerra. Pero nada de esto se hubiera podido producir sin que los dioses se hubieran dignado a (o llegado a la “indignidad” de) adquirir forma humana.

Dicho de otro modo, con el Estado adviene la perspectiva imperial de una dominación conquistadora del mundo. Podemos adivinar precisamente los cambios radicales que conlleva en cuanto a la representación del lugar de los hombres en el mundo. El sistema completo de adhesión de cada comunidad a su bien fundado orden absoluto, que todavía deriva directamente de la calificación de éste como orden recibido, es golpeado hasta sus fundamentos por la irrupción del universalismo imperial y por la violenta pérdida de centro que de él resulta. Sin duda la guerra de expansión debe ser tenida a este respecto por una de las más grandes fuerzas espirituales e intelectuales que hayan operado en la historia. Así, por doquier, el dispositivo social articulado por la división política parece no poder funcionar sin remover oscuramente, o poner en cuestión, los fundamentos inmutables y sagrados que supuestamente le dictan su ley. El poder de unos cuantos en nombre de los dioses es el comienzo, ¡oh cuán tímido y disimulado, pero irreversible!, de un poder de todos sobre los decretos de los dioses; inicio tan indiscernible como cierto de una intervención colectiva sobre el orden declarado exento de intervención. Con el Estado entramos en la era de la contradicción entre la estructura social y la esencia de lo religioso. Instrumento decisivo de la captura de los dioses en las redes de la historia, la dominación política habrá sido la invisible palanca que nos hizo bascular fuera de la determinación religiosa (Gauchet 2005, 53-54).

La última afirmación confirma nuestra hipótesis de partida de cara a una comparación con las tesis contenidas en la obra de Girard. Para Gauchet, el principal salto espiritual es un salto de carácter político. Es la emergencia de lo político manifestada en un poder autónomo (poder que surge en primer lugar como poder sobre lo divino) el que origina la nueva situación en la que discurrirá desde entonces un nuevo Tiempo-eje de la historia de la humanidad. Pese a que la tesis de Girard sobre la realeza sagrada explica mucho mejor la razón empírica de esta irrupción de lo político descrita en la obra de Gauchet, no alcanza la proyección teórica ni la intensidad hermenéutica que sí aparece en los análisis de Gauchet. El déficit político de la obra girardiana se puede compensar con los análisis planteados en la obra de Gauchet. Un Girard corregido por Gauchet es un Girard mucho más político, sin que ello obligue a renunciar a las claves esenciales de su propio paradigma (antropología mimética y primacía de lo religioso). Y viceversa: un Gauchet iluminado por Girard ayuda a esclarecer este salto de lo político cuya naturaleza concreta ha sido insuficientemente explicada en su obra.

IV. EL DEBATE GIRARD-GAUCHET REUPERADO POR CAMILLE TAROT

Es lamentable, por tanto, que el debate Gauchet-Girard no haya podido producir hasta hora los frutos que se podrían haber esperado a la vista de las notables sintonías entre ambos autores. Algunos de esos frutos (además de los hasta ahora mencionados) se han obtenido gracias a la aguda interpretación comparativa de Camille Tarot. Para este antropólogo francés, el problema del planteamiento de Gauchet es que remite la realidad religiosa a un origen que él mismo considera enigmático y, aunque no carente de razón, carente de explicación. Para Gauchet se ha producido, como se destacaba antes, lo que llama (sin detenerse demasiado en la contradicción en los términos a que invita la expresión) una “elección religiosa”, pero no se pueden localizar las causas determinantes de esta necesaria y antecedente exterioridad religiosa que se produce en la etapa embrionaria del desarrollo de la humanidad. No debe extrañar, pues, que Gauchet tenga que apelar a lo “enigmático” para esquivar las lagunas a que nos conducen sus planteamientos. Pero si es enigmático, ¿por qué presuponer que ha habido “elección”? ¿Quién ha elegido?

Realmente hay que hablar de una *elección* para nombrar adecuadamente el contenido de esta operación instituyente, que desactiva de un golpe todos los factores de inestabilidad, o de tensión dinámica, en beneficio de la esencial

unidad del grupo, de la *intangibilidad* de su regla y de la *exterioridad* de su fundamento. [...] El enigma más profundo de la historia humana es ese acto de partida que decidió, por una inmensidad de tiempo, la organización de las sociedades en términos de rechazo y de conjura de sí mismas. Acto inconsciente cuya realización exigiría, para ser comprendida, que se iluminara el misterio de la forma sujeto sin sujeto de lo colectivo. Acto libre en el sentido de que inútilmente se lo intentaría referir a un determinismo exterior -lo que de ningún modo quiere decir acto arbitrario o gratuito- y en el que, por un lado, entrevemos lo que en el destino del hombre es susceptible de anclar el sentimiento de dependencia irremediable respecto a lo otro; [...] En lo que hace ser están las razones de no dejarlo de ningún modo ser. Todo el misterio de la discordia, inscrito de nacimiento en la relación del hombre consigo mismo, es aprehendido aquí en su expresión histórica mayor (Gauchet 2005, 43-44).

Las aporías se agolpan una tras otra. Supuestamente las sociedades “eligieron” la religión pero lo hicieron, “por una inmensidad de tiempo” (referéndum de alcance multimilenario, a lo que parece), e impelidas por una más que curiosa dinámica: el “rechazo y conjura de sí mismas”. ¿Cómo las sociedades podrían rechazarse a sí mismas y al mismo tiempo “decidir”? ¿Quién rechazó a quién? ¿A quién habría que conjurar? ¿Son estas pocas dificultades para la comprensión concreta y cercana de las cosas? Pues añádase que el acto de “elección de lo religioso” en cuestión fue además, a un tiempo, un acto “inconsciente” y “libre”. “Misterio de la discordia”, sin duda. No es casual que, en opinión de Tarot, las referencias a este enigma de lo religioso terminen topándose en Gauchet con una evanescente psicología de las profundidades. Psicología además colectiva (casi freudiana en sus referencias al inconsciente) pero sin una sociología correlativa que la sustente. Es precisamente en este punto donde Girard permite “prolongar sociológicamente” las lagunas del análisis de Gauchet. Así lo entiende Tarot:

Ahora bien, las más sutiles deducciones de Gauchet relativas a la religión pura acaban abortando ante un imperceptible enigma. Lo reconoce en varias ocasiones [...]: ha habido elección religiosa, pero la razón escapa siempre, y no hay determinismo localizable, exterior o interior al hombre. La religión aparece siempre sin causa determinante. [...] Puesto que no hay respuesta empírica, la especulación debe suplirla. Gauchet propone para la ocasión buscar por el lado “de las funciones psíquicas que cumple la religión”. Pero si significan solamente que la institución social que es la religión ejerce efectos psicológicos sobre las conciencias, ¿se reconoce que la teoría sociológica debe ceder el paso a la psicología individual! ¿Se reduce la función al efecto sensible de la

institución sobre la experiencia singular de los individuos o remite a una obligación social? Ahora bien, la hipótesis girardiana permite prolongar *sociológicamente* a Gauchet y responder a la exigencia de ciertas funciones evocadas. En el artículo de 1977 (Gauchet 1977), en el que recusa todas las hipótesis de un *hecho de naturaleza* en la base de la religión, como la debilidad natural del *Sapiens* naciente, o el dominio imperfecto de su pensamiento, no considera jamás la hipótesis de una posible violencia interna y autodestructora del grupo. Si la violencia mimética está preñada de una crisis que no se sabe parar antes del asesinato, hay efectivamente una especie de determinismo, menos mecánico que cronológico (*événementiel*), en la base de la religión, cuyo trabajo consistirá en transformar esta obligación (*contrainte*) o este riesgo en el imperativo de prevenirlo y trascenderlo. La hipótesis girardiana reabre la vía del análisis sociológico: la institución religiosa no descende ni de un puro posible trascendental planeando en la ingravidez de una elección dejada *ad libitum*, ni de un determinismo físico, sino de un riesgo real transformado en imperativo para precaverse frente a la violencia (Tarot 2008, 625).

Curiosamente, el propio Gauchet parece haber insinuado de forma más o menos explícita la imprescindible referencia antropológica (y la tendencia conflictiva que la gobierna en su interior) para alumbrar ese “enigma de lo religioso”. En la cita anterior se mencionaba “todo el misterio de la discordia, inscrito de nacimiento en la relación del hombre consigo mismo”. Discordia antropológica por tanto, que encuentra su sede en una división que se aloja dentro del hombre mismo antes de situarse fuera de él. ¿Acaso el deseo mimético que desemboca en rivalidad no podría formularse también de esta manera? Si las cosas se presentan así, una de las principales funciones religiosas consistirá precisamente en aplacar esas tensiones sociales interiores que se proyectan, de algún modo, hacia el orden sagrado resultante. Así parece entenderlo Gauchet:

El traslado de las razones instauradoras a otro lugar significa, en definitiva, la neutralización del antagonismo radical de los seres inscrito en el lazo que los mantiene unidos. Disposición estrechamente correlativa de las precedentes: si asumimos que las modalidades habituales de la coexistencia están completamente predefinidas, excluimos igualmente que pueda alumbrarse una oposición entre actores sociales que implique al contenido y a las formas de la relación colectiva. A cualquier conflicto eventual entre individuos y grupos se le asignan por adelantado límites precisos, en cuanto a sus perspectivas y a sus envites. [...] Volviendo a nuestro objeto inmediato, vemos cómo la lógica del orden recibido es, en su más elevado grado de rigor, susceptible de prevenir y

detener cualquier desarrollo de una conflictividad intrasocial: de antemano, tácitamente, se supone que sobre lo esencial, sobre aquello que une a los semejantes, no podría haber confrontación (Gauchet 2005, 40-42).

Esta referencia a una conflictividad antropológica no debería sorprender en Gauchet. Lo religioso “emerge” como una realidad estrechamente conectada con la fuente conflictiva de las relaciones humanas que transfieren su “carga” al espacio sagrado. En este punto, no se observan tampoco diferencias notables con la perspectiva girardiana. Máxime teniendo en cuenta que esta “proyección religiosa” de la carga “conflictivo-mimética” se perfila también como empeño de “neutralización” del antagonismo humano. La religión convalida de este modo los diques y obstáculos eficaces que servirán para “contener” (en los dos sentidos del término), aplacar y esquivar la conflictividad humana mediante el establecimiento de estructuras sociales creadas a la medida como “camisa de fuerza” de las rivalidades antropológicas (prohibiciones, límites, tabús, por lo general amparados en prácticas rituales y culturales). Así pues, al igual que sucede en Girard o en Durkheim, Gauchet considera que lo religioso no puede entenderse de ningún modo como una realidad desconectada de la matriz social de la que procede en última instancia¹⁷. La permanencia universal de esta realidad irreductible de lo religioso (pese a sus transformaciones históricas) refrenda el aserto girardiano sobre la filiación religiosa de la Humanidad misma.

¿Hay un vínculo consustancial entre dimensión religiosa y hecho social tal que la alteridad sagrada proporcione al grupo el medio de fundarse, o bien que exprese e instituya a la vez la superioridad esencial del ser-conjunto frente a sus componentes individuales? Así puede ser formulada, reducida a lo esencial, la cuestión de las relaciones entre religión y sociedad. Plantear la cuestión, estas cuestiones, ¿no es de hecho responderlas? Así, admitimos en efecto que comúnmente existe una permanencia, una constancia, si no una invariabilidad de lo religioso en la historia, que obligan a referirlo a las condiciones mismas de

17 “Desde el estricto punto de vista del análisis del fenómeno religioso, y de la reconstrucción de sus etapas significativas, la lección de las sociedades salvajes es, en todo caso, clara: hay que juzgar el contenido de las ideas religiosas en función de su *punto de aplicación* y no en función de su grado aparente de coherencia interna en la elaboración u organización. La tendencia natural consiste en leer la historia de las creencias dentro de una historia general de la creencia, desde el ángulo del progreso en la racionalización de los dogmas y de la profundización de las nociones de lo divino. Esta tendencia corresponde a datos indiscutibles, pero así oculta completamente la verdadera naturaleza de la evolución observable y de lo que ésta pone en juego. Comenzando por el carácter total y radical que revisten de hecho las religiones primitivas, pese a la fluidez del discurso mítico y a las tenues imágenes de la divinidad que transmiten. Tal carácter sólo se explica una vez repuestas las prácticas y las representaciones en el dispositivo social, cuya piedra angular ellas parecen formar, y comprendidas en función de las finalidades a las que sirven”. (Gauchet 2005, 44).

existencia de una sociedad humana, como a continuación admitimos que se conciba su papel en la estructuración primordial del campo colectivo. Fenómeno original que encontramos tan lejos como podamos remontarnos en el tiempo de los hombres; fenómeno universal, del que no conocemos ninguna sociedad que haya escapado; fenómeno recurrente, del que podemos discernir su influencia, cerca de nosotros, hasta los movimientos de inspiración fundamentalmente antirreligiosa, como las empresas totalitarias: ¿no parece atestiguar todo que estamos en presencia de una de esas últimas constricciones inherentes al ser-conjunto, siempre igual a sí misma, en última instancia, y cuya sola necesidad trataríamos de desprender de la proliferante y metamórfica diversidad de sus manifestaciones? (Gauchet 2005, 31).

Con eso y con todo, esta invariabilidad de lo religioso no está reñida con la tesis de la abrupta desaparición, si no del presupuesto fundante al que, en último análisis, puede reducirse (que no puede ser sino antropológico-social), sí de su manifestación más elemental (lo religioso-primitivo como tal, que es el resultado de la “transferencia” sacra de lo humano). La religión tiene fecha de nacimiento. Tiene también, en su pureza característica propia, fecha de caducidad. ¿A qué se debe esto en definitiva sino a que lo religioso no es sino la vestimenta exterior de un cuerpo oculto tras ella? ¿Y no es acaso esto mismo lo que nos dice Girard?

Sin duda, lo religioso ha sido hasta el presente, de manera muy aproximada, una constante de las sociedades humanas: a nuestro entender, la religión ha de ser comprendida también como un fenómeno *histórico*, es decir, definido por un comienzo y un fin, correspondiente a una edad precisa de la humanidad, a la que sucederá otra. Sin duda, por más que se sepa, la religión existe desde siempre y por doquier: en su organización no procede menos, como nos esforzaremos en demostrar, de una *institución* que de la coacción, de la elección que de la obligación. Sin duda, en fin, encontramos algo de los esquemas religiosos fundamentales en procesos sociales que creeríamos en las antípodas: ésta es la razón por la que la religión habrá sido el hábito multimilenario de una estructura antropológica más profunda que, una vez deshechas las religiones, no deja de continuar actuando bajo otra vestimenta (Gauchet 2005, 32).

Así pues, la base antropológica-social “carga” en su proyección religiosa las discordias y conflictos que surgen en su seno. De ahí que la estructura religiosa haya sido “programada” por la historia conflictiva de las relaciones humanas, que Girard llamaría mimética. Pero los “ecos girardianos” no terminan ahí. Para Gauchet, la proyección religiosa se caracteriza también por “velar” esa raíz

antropológico-social para desviarla hacia el ámbito invisible de la exterioridad sagrada. ¿Y cuál es esta “estructura antropológica” que se viste y desviste? ¿Cuáles son las leyes por las que surgen y se desarrollan los conflictos humanos? ¿Y cuál es el desenlace de dichos conflictos? ¿Por qué extraño fenómeno estos conflictos desordenados mutan de naturaleza para llegar a constituir la raíz misma del orden sagrado?

Gauchet afirma que el hombre ha podido cambiar la vestimenta de lo religioso. ¿Y qué es lo que la ha sustituido? Al perder la vestimenta religiosa el hombre queda, nunca mejor dicho, “desnudo”. Y esto, en el doble sentido de la palabra. Al desnudarse se expone lo oculto (en este caso, lo antropológico mismo que quedaba antes “velado” por el hábito religioso) y también queda uno a la intemperie, esto es, desprotegido y vulnerable. ¿Y no advierte Girard precisamente de la desprotección que representa para las comunidades humanas la pérdida de estos sagrados y arcaicos ropajes religiosos? Los “ecos girardianos” son cada vez más explícitos. El juego semántico con los velos y desvelos que representa la vestimenta religiosa puede conducirnos también a otra cuestión capital del paradigma mimético. ¿No estamos acaso ante una formulación compatible con la exposición girardiana (estratégicamente decisiva en su hipótesis mimética) de la *méconnaissance*?

La religión, en el sentido verdaderamente sustantivo del término, es la forma en que será socialmente traducida y materializada una relación de negatividad del hombre social consigo mismo [...]. [...] El rasgo central y relevante de lo religioso es precisamente que esta potencia constituyente de negación ha recibido como aplicación su propio encubrimiento; ha visto reconocerse y arreglarse como rol su propia denegación (Gauchet 2005, 32).

A los ojos de Camille Tarot, la obra de Gauchet no termina de rematar. Por un lado, se alude a un fundamento antropológico-sociológico de la exterioridad religiosa arcaica. Pero, por otro lado, este fundamento sólo se materializa en una vaga referencia al “enigma” o “elección religiosa”. “La religión -dice Gauchet- es el enigma de nuestra entrada reculante en la historia” (Gauchet 2005, 33). El planteamiento de Girard permite rellenar, de acuerdo con la aguda interpretación de Tarot, las incógnitas gauchetianas en cuanto al origen de lo religioso, toda vez que el mecanismo del chivo expiatorio ofrece una “materialidad concreta” a las lagunas ideológico-simbólicas de Gauchet. La llave girardiana permite abrir la cerradura de los penetrantes (aunque oscuros en cuanto a su proyección empírica directa) sintagmas teóricos gauchetianos:

En la hipótesis de la violencia colectiva contra el chivo expiatorio, la famosa escisión adopta una consistencia totalmente diferente, próxima, sensible y concreta: “La sociedad se *hace* como sociedad *creando* por la escisión que instaure en relación con un *poder de fuera* esta significación que parece tan evidente y según la cual es una acción posible sobre la sociedad” (Gauchet 1977: 28). A condición de que se vea en él lo que se representa en la expulsión/reintegración del chivo expiatorio, este enunciado contiene una definición casi completa de la religión en el sentido girardiano. O también: “No hay sociedad conocida que no se haya pensado sin diferencia o extrañeza en relación con el lugar de su fundación, *que no haya proyectado fuera, más allá de sí misma, el punto a partir del cual comprenderla y ordenarla*” (Gauchet 1977: 27). Esta proyección en otro lugar o más allá, que es verdadera en relación con el príncipe o los dioses o la ley sagrada, lo es antes en relación con el chivo expiatorio, la figura más simple... a proyectar, la más concreta, la más peligrosa de esta famosa escisión o “disyunción” (nulumamente imaginaria en su principio) de la sociedad consigo misma y con la parte de ella misma cuya transfiguración/camuflaje se convertirá en su principio¹⁸ (Tarot 2008, 625-626).

En definitiva, la propuesta de Girard permite responder “empírica y sociológicamente” a las lagunas teóricas hábilmente eludidas en el planteamiento de Gauchet. Las elipsis y aporías teóricas se hallan colmadas gracias a la propuesta girardiana de un mecanismo fundador que se encuentra precisamente en ese punto focal que permite el salto de lo antropológico-social a la exterioridad de lo sagrado. Propuesta que permite también una explicación “económica”

18 El análisis de Tarot sobre la hipótesis mimética permite también responder a ciertas acalladas incoherencias del planteamiento gauchetiano, en particular la búsqueda de un “afuera simbólico” que responde únicamente a las necesidades intragrupalas de los hombres, es decir, a una necesidad de carácter antropológico-social: “De la función de una tal exteriorización, Gauchet menciona una forma con claridad para excluirla inmediatamente, porque reintroduciría una necesidad antropológica: ‘Los hombres no estaban consagrados necesariamente a la religión, ya sea a título de la teorización de su impotencia ante las fuerzas en marcha en la naturaleza, o bien a título de la obligación de pasar por un *afuera simbólico para establecer la coherencia del adentro grupal*’ (Gauchet 1984: 33). Frase llamativa, que dice todo negándose a decirlo. Gauchet toma aquí el contrapié de la vieja tesis materialista obsesionada por la relación de debilidad entre el hombre y la naturaleza, pero que quiere ignorar que la impotencia esencial del hombre es su impotencia ante su propia violencia. Gauchet ha formulado perfectamente el problema del ‘afuera’, del ‘rodeo simbólico’ y de su función cohesiva, pero para rechazarla inmediatamente. Ahora bien, esto es exactamente lo que la hipótesis girardiana toma en consideración: en ciertas crisis, la víctima emisaria acredita una impotencia natural para salir de la violencia, porque ella es su víctima, al tiempo que ofrece la ocasión, el rodeo, el afuera y el apoyo sensible para instituir colectivamente el símbolo de una unanimidad que se bloquea sobre lo sagrado y lo prohibido a fin de diferir el regreso de la crisis. Ofrece por tanto efectivamente la ocasión real *de un afuera simbólico para establecer la coherencia del adentro del grupo*’, lo que no describe el mecanismo en su siniestra realidad empírica, pero deduce perfectamente, como bajo la forma de una definición en negativo (*comme en creux*), la función mental y social, el emplazamiento lógico” (Tarot 2008, 626).

(elegante y “científica” a un tiempo) del hecho y de la función religiosos. Ni “elección” ni “mecánica natural”. La oferta teórica de Gauchet sobre el “enigma religioso” se compenetra milimétricamente con el desciframiento girardiano planteado en las claves y códigos antropológico-miméticos.

De entre sus beneficios secundarios, se le reconocerá a la hipótesis girardiana, puesto que no desrealiza el hecho religioso, rendir cuenta económicamente de la uniformidad esencial de la religión primera, tan fuertemente subrayada por Gauchet, [...]. Gracias a la hipótesis girardiana, podemos ser más precisos. Ni elección libre y arbitraria, ni simple necesidad mecánica de naturaleza, la religión ha sido como todas las instituciones respuesta a un imperativo y a amenazas reales; con el tiempo, ha sido más o menos interiorizada por sistemas de prohibiciones y legitimada por rumias ideológicas. Ha nacido del imperativo de salir de la violencia grupal mediante medios simbólicos, construyendo un universo de referencias no menos simbólicas, permitiendo visitar simbólica e imaginativamente la crisis peligrosa y bienhechora de un asesinato colectivo, para conservar las ventajas, evitando al mismo tiempo, en general, repetirlo en lo real (Tarot 2008, 626-627).

Si Girard destaca como detective, Gauchet lo supera como teórico y filósofo. Un Girard enriquecido por Gauchet permite profundizar en el significado esencial de las implicaciones propias del mecanismo fundador de la violencia colectiva. Implicaciones que Girard no ha sido capaz de desplegar con el espíritu abarcador que sí ha mostrado en su obra Marcel Gauchet.

Gauchet, que ve mejor la increíble complejidad psicológica de estos procesos, permitiría llegar más lejos que Girard, pero en el mismo sentido; en efecto, en sus análisis del chivo expiatorio, Girard se ha limitado a menudo al mecanismo en su realidad más vana, el asalto de todos contra uno, y se ha contentado con indicar las consecuencias, sin elucidar todos los flujos, los pasajes, los *après-coup*¹⁹ tortuosos en los laberintos de los simbolismos del pensamiento y de la memoria de los sentimientos humanos (Tarot 2008, 626-627).

La apreciación tiene también, y especialmente, validez en cuanto a su declinación para la inteligencia de lo político. El problema de la insuficiencia política del recorrido analítico de Gauchet es, en opinión de Tarot, su excesivo

19 [Retroactivo, a posteriori]. Término psicoanalítico. Se dice de la dimensión de la temporalidad y causalidad específica de la vida psíquica que consiste en el hecho de que hay impresiones o huellas mnémicas que pueden no adquirir todo su sentido, toda su eficacia, sino en un tiempo posterior al de su primera inscripción.

seguimiento de las tesis de Clastres²⁰, que le obligan a proyectar retrospectiva y contradictoriamente la realidad de la dominación política para interpretar el hecho religioso primitivo, cuando tal hecho debe ser interpretado con arreglo a la propia dinámica psico-social que lo rige en sí y por sí. Cuando Gauchet se toma la licencia de separarse de Clastres, su discurso parece acercarse peligrosamente a intuiciones de carácter girardiano, que llenan con las debidas gotas de “realismo” los excesivos recursos eufemísticos que arruinan la coherencia y ambición del meritorio esfuerzo intelectual del weberiano “desencantamiento del mundo”.

Cuando Gauchet escribe, haciendo hablar a la religión primitiva por una especie de prosopopeya: “El poder existe; no es para los hombres; hay que cesar de ser hombre para pasar de su lado, muriendo” (Gauchet 1977, 21), describe, sin saber nombrarlo y antes de todo poder más sofisticado, el lugar exacto que ocupa el chivo expiatorio girardiano, monstruo por el cual surge la crisis del grupo, sobre el cual la violencia colectiva va a descargarse y cuya muerte devuelve la paz por un tiempo. En lugar de hacer, en la estela de Clastres, una fijación prematura sobre el Estado o la ausencia del Estado, problema capital ciertamente, pero que nos devuelve demasiado rápido hacia nosotros mismos y hacia lo menos desconocido, hay que colocar a este nivel entre paréntesis a Clastres y al Estado y continuar a Gauchet con Girard. Podría ser de hecho que el problema del Estado salga un poco más iluminado. Bastaría con ver, contra las apariencias de la razón occidental, que las tan extrañas monarquías mágicas de África no son un residuo, sino los testimonios de un arcaísmo, es decir de un hecho fundamental y funcional, [...]. [...] ¿Pero por qué Gauchet se acoge tanto a Clastres, cuando está muy lejos de repetirlo? [...] Pero esta oscura alquimia se aclara si se sale del mito clastrista de lo Uno social

20 “La base etnológica del sistema de Gauchet es exclusivamente dependiente de Clastres. Ahora bien, es su clastrismo el que le impide tomar en consideración la hipótesis girardiana. Clastres ha propuesto la idea extraña según la cual, puesto que no hay dominadores/dominados en las sociedades primitivas, éstas no conocerían ‘la’ división. [...] Estas sociedades son unas e indivisas porque no hay Estado. Es el clastrismo puro. Pero Gauchet corrige. Sin embargo, no lo son por esencia, sino por un trabajo sobre ellas mismas, que es el trabajo religioso, devuelto esencialmente a la creencia y a la ley - ya que en Gauchet la religión es casi sin ritual-, para conjurar una escisión originaria que atraviesa a la especie humana. ¿De dónde viene? ¿De la naturaleza, de la naturaleza humana? No, es totalmente social, institucional, histórica, hasta el punto de que se quiere creer en un *lapsus calami*. Gauchet tiene mil veces razón al corregir a Clastres sobre la religión y al recordar que estas sociedades no son unas espontáneamente. ¡Pero qué aprieto! Ahora bien, la hipótesis de un saber religioso de la violencia mimética y del chivo expiatorio permite acabar con el mito clastriano de la indivisión, como con la oscuridad de la división originaria, y comprender que la unanimidad ideológica es la contrapartida a veces sonriente, a veces implacable, de un secreto bien guardado. Sostengo por tanto que el recurso a la teoría clastrista impide considerar la hipótesis girardiana, cuyo valor explicativo es, sin embargo, más amplio y más económico” (Tarot 2008, 627-628).

de las sociedades primitivas y se sustituye por la hipótesis girardiana. No hay un gran Uno social dado sin más. No hay un Gran Uno social sino mediante al menos una víctima, concebida aquí como exclusión/escisión mínima. De hecho, cuando Gauchet olvida a Clastres, plantea el problema en los términos más simples y más fundamentales: “No hay sociedad naturalmente una” (Gauchet 1977: 25). He aquí la roca de la que hay que partir o el rumbo al que hay que volver, el hecho que no debe sufrir ninguna eufemización (Tarot 2008: 629-630).

Hay que morir para engendrar el poder, nos dice Gauchet. Pero no nos dice todo. Ese morir no es un mero perecer. Es un matar, nos dice Girard. Y no un matar cualquiera. Es un asesinato colectivo, “impersonal” si se quiere. Impersonalidad que se proyecta también al espacio celeste de la majestad divina. Espacio exterior, inaccesible. Milagro de la mutación de lo inmanente en lo trascendente. De lo antropológico en lo divino. Del mal en bien. Trascendencia incompleta, sin embargo. Trascendencia inacabada de los dioses cercanos, demasiado cercanos, demasiado preocupados por los asuntos humanos. Demasiado humanos, quizá. Impersonalidad demasiado “personal”.

Y en este punto preciso la “emergencia” o surgimiento de lo político radicaliza esta tendencia, al menos si lo interpretamos con las claves que nos ofrece la lectura girardiana del surgimiento de las realezas sagradas. En efecto, la humanización de lo divino se manifiesta en toda su plenitud justamente por el inacabamiento del proceso fundador mismo del asesinato colectivo. Algo ha fallado. La víctima no ha sido asesinada pero se apropia, por adelantado, de la majestad divina que le confiere su capacidad para restaurar la concordia comunitaria, recientemente amenazada por la violencia mimética. Violencia divergente y desordenada que el odio contra la víctima ha vuelto unánime y convergente. Violencia sagrada, en definitiva. Carácter sagrado con el que quedará investida la propia víctima, por transferencia. Si un dios es una víctima asesinada, podemos llamar Rey a un dios vivo. No sería Rey si no hubiera sido dios. ¿O acaso pensamos que los pueblos primitivos eligieron a su monarca tras un sesudo debate sobre las mejores formas de gobierno? ¿Sobre la ventaja de la Monarquía para garantizar la decisión política? De ningún modo. Nuestro Rey tiene “poder” porque habla como representante de una voluntad sagrada. Pero esta voluntad ya no es exterior, ya no es celestial. Lo celestial ha descendido a la Tierra. Una voz humana ya habla en su nombre. Y emplea palabras humanas, expresa una voluntad humana, aunque a los hombres les siga pareciendo la voz de un dios. No se puede hablar todavía de un poder político pero sí se puede afirmar que, a partir de aquí, están reunidas todas las condiciones para la progre-

siva emancipación de lo político. Lo político ha nacido de lo sagrado. Es una lástima que Girard no haya visto este momento capital de la desacralización que antecede y anuncia a la más completa Revelación, aún por venir.

Quedan pendientes algunas otras cuestiones, que los estudiosos de la posible dimensión política del pensamiento de Girard deberán plantear y desarrollar al hilo de este fecundo debate entre la concepción girardiana y la gauchetiana. Si lo político es hijo de lo religioso, ¿qué rasgos va a conservar de su paternidad? La inseminación religiosa de lo político, ¿acaso no debería detectarse también en las facciones propias de su recién descubierta autonomía? ¿Están acaso reñidas esta autonomía con aquella paternidad? ¿Niega acaso el hijo adulto a su propio padre? Y en relación con Girard, ¿puede una teoría mimética de lo político justificar la autonomía de lo político sin tener que renunciar a su filiación religiosa? Si es así, la teoría mimética se habría emancipado de las condiciones impuestas por su propio fundador.

BIBLIOGRAFÍA

- Clastres, Pierre. 1974. *La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Paris: Minuit.
- Conde, Francisco Javier. 2011. *El hombre, animal político*. Madrid: Encuentro.
- Gauchet, Marcel. 1977. "La dette du sens et les racines de l'État. Politique de la religion primitive". *Libre. Politique - anthropologie - philosophie* 77/2: 5-43.
- 1984. Fin de la religion? *Le Débat* 28:154-175.
- 2005. *El Desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*. Traducido por Esteban Molina. Madrid: Trotta.
- Girard, René. 1978. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris: Grasset.
- 1989. *La ruta antigua de los hombres perversos*. Traducido por Francisco Díez del Corral. Barcelona: Anagrama.
- 1995. *La violencia y lo sagrado*. Traducido por Joaquín Jordá. Barcelona: Anagrama.
- 1996. *Cuando empiecen a suceder estas cosas... Conversaciones con Michel Tréguer*. Traducido por Angel Barahona. Madrid: Encuentro.

– 2003. *Le Sacrifice*, Paris: BNF.

Giroux, M. 2014. “Entretien avec Marcel Gauchet: « Le monde moderne est sous le signe de l’ignorance ”. *Philit*. Revisado el 3 de mayo de 2016. <http://philitt.fr/2014/10/09/entretien-avec-marcel-gauchet-le-monde-moderne-est-sous-le-signe-de-l-ignorance/>.

González Domingo. 2010. “Théologie politique et théologie impolitique: Juan Donoso Cortés et René Girard”. En *La théorie mimétique: De l’apprentissage à l’apocalypse*, editado por Charles Ramond, 105-145. Paris : Presses Universitaires de France.

– 2013. “Entre Charybde et Scylla: une théorie mimétique du politique”. *Cités* 53: 41-66.

– 2014. “René Girard: la impotencia política de un pensador apocalíptico”. *Espíritu* 63: 173-179.

Tarot Camille. 2008. *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*. Paris: La Découverte.

Vinolo, Stéphane. 2005. *René Girard: du mimétisme à l’hominisation. “La violence différante”*. Paris: L’Harmattan.